

Etnociência, etnogeografia e etnoconservação: aportes para a conservação da sociobiodiversidade

Etnociencia, etnogeografía y etnoconservación: contribuciones a la conservación de la sociobiodiversidad

Ethnoscience, ethnogeography and ethnoconservation: contributions to the conservation of sociobiodiversity

Thiago Wentzel de Melo Vieira¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil.

Leticia Vieira Gomes²

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil.

Guilherme Hissa Villas Boas³

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil.



Resumo

O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre a importância do conhecimento dos povos e comunidades tradicionais na manutenção da sociobiodiversidade. Para alcançar essa relação, foram sistematizados os fundamentos teóricos-metodológicos, bem como estudos de caso das etnociências, geografia cultural e etnogeografia, a fim de argumentar sobre a importância de seus etnomanejos na gestão de áreas naturais. A etnogeografia foi assimilada como um importante campo do conhecimento que tende

- 1 Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGG/UFRJ). Pesquisador do Laboratório de Pesquisa e Extensão em Meio Ambiente e Sociedade da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LEMAS/UFRJ).  wentzelgeo@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0002-0753-7631>.
- 2 Graduada de Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Integrante do Laboratório de Pesquisa e Extensão em Meio Ambiente e Sociedade da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LEMAS/UFRJ).  leticiavgomes@ufrj.br,  <https://orcid.org/0009-0007-7856-9845>.
- 3 Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGG/UFRJ). Professor do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenador do Laboratório de Pesquisa e Extensão em Meio Ambiente e Sociedade da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LEMAS/UFRJ).  guilherme.hissa@igeo.ufrj.br,  <https://orcid.org/0000-0002-3435-3133>.

a contribuir para a conservação por propiciar uma articulação de conceitos como o de território e sociobiodiversidade. O que se constata é que os povos e comunidades tradicionais são importantes agentes na manutenção da qualidade ambiental, uma vez que têm forjado estratégias que repercutem no incremento da biodiversidade e na proteção dos territórios em que vivem, em razão, justamente, de seus modos de vida e culturas coexistindo, portanto, com o ambiente.

Palavras-chave: conservação da natureza; geografia cultural; povos e comunidades tradicionais; sociobiodiversidade; território



Resumen

Este artículo busca reflexionar sobre la importancia del conocimiento de los pueblos y las comunidades tradicionales para el mantenimiento de la sociobiodiversidad. Para lograr esta relación, se sistematizaron fundamentos teóricos y metodológicos, así como estudios de caso provenientes de las etnociencias, la geografía cultural y la etnogeografía, con el fin de argumentar sobre la importancia de su etnogestión en la gestión de las áreas naturales. La etnogeografía se asimiló como un campo de conocimiento importante que tiende a contribuir a la conservación, al proporcionar una articulación de conceptos como territorio y sociobiodiversidad. Lo que se observa es que los pueblos y comunidades tradicionales son agentes importantes en el mantenimiento de la calidad ambiental, ya que han creado estrategias que inciden en el aumento de la biodiversidad y la protección de los territorios en los que habitan, precisamente por sus formas de vida y culturas, coexistiendo así, con el medio ambiente.

Palabras clave: conservación de la naturaleza; geografía cultural; pueblos y comunidades tradicionales; sociobiodiversidad; territorio



Abstract

This article aims to reflect on the importance of knowledge of traditional peoples and communities in maintaining sociobiodiversity. To achieve this relationship, theoretical and methodological foundations were systematized, as well as case studies from ethnosciences, cultural geography and ethnogeography, in order to argue about the importance of their ethnomanagement in the management of natural areas. Ethnogeography was assimilated as an important field of knowledge that tends to contribute to conservation by providing an articulation of concepts such as territory and sociobiodiversity. What is observed is that traditional peoples and communities are important agents in maintaining environmental quality, since they have created strategies that have an impact on the increase in biodiversity and the protection of the territories in which they live, precisely because of their ways of life and cultures, therefore coexisting with the environment.

Keywords: nature conservation; cultural geography; traditional peoples and communities; sociobiodiversity; territory

INTRODUÇÃO

O modelo de desenvolvimento capitalista, implementado a partir da Revolução Industrial, gerou mudanças globais nos sistemas socioambientais afetando, sobremaneira, as condições de sustentabilidade do planeta, pois, vem exaurindo os recursos naturais a níveis que superam a sua capacidade de autodepuração (Bookchin, 2010) e colocando em curso a necessidade de internalizar outras bases ecológicas e sociais para uma gestão ambiental mais democrática (Leff, 2011; 2014). No Brasil, desde as últimas décadas do século XX, o Estado tem-se empenhado em formular políticas públicas, tais como a Política Nacional do Meio Ambiente (Lei 6.938/1981) e o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Lei 9.985/2000), para a manutenção da qualidade ambiental através de formas de regulação do uso dos recursos naturais e da delimitação de áreas para a proteção da biodiversidade.

Neste sentido, o uso da natureza e, por extensão, a formação de novas territorialidades, constituem a essência da intervenção reguladora, tendo em vista que interferir sobre o acesso e o manejo da natureza é criar novas formas de relação com os elementos espaciais e, por conseguinte, novas formas de impor outras compreensões sobre os processos geobiofísicos (Villas Boas et al., 2025). Embora usualmente as relações entre os grupos sociais e a natureza requeiram ações regulatórias, o que se observa é uma desconsideração dessas territorialidades, ou seja, desse espaço socialmente construído a partir do encontro de racionalidades e cosmologias distintas daquelas propostas pela ciência moderna, e tem ocasionado conflitos e injustiças na gestão ambiental (Diegues, 1996; Leff, 2014).

Uma forma de lidar com conflitos decorrentes de diferentes compreensões da dinâmica ambiental é impulsionando a participação pública e integrando os saberes tradicionais no processo de gestão, algo especialmente relevante quando se trata de territórios onde estão presentes povos e comunidades tradicionais (Bursztyn & Bursztyn, 2012). Haja vista as dificuldades metodológicas de se definir o tradicional⁴, doravante,

4 Cientes que esta denominação é objeto de debate nas ciências sociais e nas lutas territoriais, adotaremos neste trabalho a definição do Decreto brasileiro que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Brasil, 2007): Povos e Comunidades Tradicionais [são] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

entendemos o emprego da categoria de povos e comunidades tradicionais como uma categoria “em extensão”, genérica e artificial, muitas vezes definida de fora, como índios, negros e tribais, por exemplo, e que aos poucos é habitada por gente que vai se apropriar e ocupar esse conteúdo antes *outsider* (Carneiro da Cunha e Almeida, 2000; Villas Boas et al., 2025).

Subjacente à definição da categoria de povos e comunidades tradicionais há uma inter-relação entre saberes tradicionais e manejo dos elementos naturais que, segundo Carneiro da Cunha e Almeida (2000), começou a ser estabelecida no Brasil a partir da década de 1980, com o movimento dos seringueiros no Acre. Ademais, essa categoria, povos e comunidades tradicionais, conta atualmente com *status* administrativo e jurídico no país.

Os conhecimentos tradicionais têm sido historicamente negligenciados em nome de um conhecimento técnico-científico, pretensamente neutro e universal, que apagou diferenças étnicas e diversidades culturais, ao longo dos séculos, diluindo-as em classificações que enfatizam a subordinação desses outros saberes ao conhecimento erudito do colonizador (Almeida, 2004; Bookchin, 2010). No entanto, o século XX marca a volta do reconhecimento dos saberes outros (Leff, 2009), quando surgem as chamadas etnociências e, assim, pôde-se, em seu bojo, florescer o campo da etnogeografia.

Para Almeida (2004) e Diegues (2005; 2019), conceitos como os de povos e comunidades tradicionais, etnociência, sociobiodiversidade, etnomanejo e territórios étnicos estão ainda sendo desenvolvidos. Por exemplo, as categorias de “conhecimento tradicional” e “terra tradicionalmente ocupada”. No caso, o sentido de “tradicional” incorpora também as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, ou seja, sujeitos com existência coletiva que assimilam uma diversidade de situações correspondentes a denominações como seringueiros, quilombolas, ribeirinhos, entre outros, que se estruturam em movimentos a fim de reivindicar o reconhecimento de territorialidades distintas. Partimos do entendimento de Diegues (2000) de que o conhecimento tradicional compreende o saber-fazer (*know-how*), os saberes vernaculares de um grupo, a respeito do mundo natural e sobrenatural que acompanham essas populações.

Nesse saber-fazer, os diferentes grupos sociais repercutem crenças religiosas, significações e percepções distintas sobre aquilo que o conhecimento técnico-científico denomina de recurso natural, além de gerar práticas de manejo dos ecossistemas e padrões específicos de uso dos recursos (Leff, 2009). Ademais, o *International Council for Science* (ICSU) aponta que:

O conhecimento tradicional é um corpo cumulativo de conhecimentos, *know-how*, práticas e representações mantidas e desenvolvidas por povos com longas histórias de interação com o ambiente natural. Esses conjuntos sofisticados de entendimentos, interpretações e significados são parte integrante de um complexo cultural que abrange linguagem, sistemas de nomenclatura e classificação, práticas de uso de recursos, ritual, espiritualidade e visão de mundo (ICSU-UNESCO, 2002, p. 9).

A despeito disso, é preciso também reconhecer que a conservação e o aproveitamento produtivo da biodiversidade dependem de organizações culturais que vivem em ecossistemas particulares e desenvolvem formas específicas de seleção e regeneração de espécies que transformam os ambientes, para convertê-los em sistemas de recursos. Nesse entendimento, para otimizar as estratégias de conservação da natureza, é fundamental o reconhecimento e a avaliação das práticas tradicionais das culturas sobre o manejo do mundo natural, no âmbito da gestão ambiental. Trata-se, segundo Leff (2009; 2011), de reconhecer os estilos étnicos de manejo do ambiente enquanto útil para o aprimoramento das estratégias de conservação da biodiversidade.

É nessa perspectiva que as etnociências sobressaem, sendo cruciais para se reconstruir historicamente as relações sociedade-natureza (Leff, 2009). Esse reconhecimento pode ser alcançado de múltiplas formas, inclusive por meio da etnogeografia, uma ferramenta teórica indispensável na reconstrução das relações sociedade-natureza, a fim de investigar a organização social dos povos e comunidades tradicionais para valorizar o processo histórico de assimilação cultural - fundado em um processo de coevolução etno-ecológica - dentro das mais diversas condições geográficas e de tempo (Leff, 2009; Ribeiro, 2016).

A intenção precípua deste artigo é apresentar um debate teórico a fim de problematizar a relação dos povos e comunidades tradicionais, isto é,

daqueles saberes ditos não científicos, com as práticas conservacionistas governamentais que, via de regra, não levam em consideração os conhecimentos desses grupos sociais. Trata-se de refletir acerca da integração dos saberes tradicionais no processo de gestão ambiental por meio da etnogeografia. Posto isso, o trabalho que o leitor tem em mãos, de cunho teórico-conceitual, busca levar a um escrutínio mais detido o campo das etnociências, com destaque para a etnogeografia.

As inquietações subjacentes a este trabalho são duas. A primeira, mais genérica, diz respeito à maneira que a etnogeografia pode contribuir para uma gestão menos conflitiva das áreas protegidas, quando as práticas de manejo tradicionais do território são incorporadas à gestão territorial. Entendemos a etnogeografia como uma potente ferramenta capaz de auxiliar nas políticas públicas de conservação da natureza, pois, ao incorporar o conhecimento tradicional, isto é, as formas históricas e culturais de compreensão e manejo dos recursos de um território, ela pode servir de base para práticas mais eficientes de aproveitamento e a conservação desses recursos. A segunda, mais específica e inerente ao campo disciplinar geográfico, busca compreender como a geografia cultural fundou as bases para a etnogeografia.

Em termos metodológicos, a revisão bibliográfica realizada em sítios de divulgação científica, como *SpringerLink*, *Taylor & Francis Online*, *ResearchGate*, *OpenEdition Journals*, *Persée*, *Google Scholar* e o Portal de Periódico CAPES, com palavras-chave relacionadas ao tema: “Etnogeografia” (e suas variações em inglês, espanhol e francês, “*ethnogeography*”, “*etnogeografia*” e “*ethnogéographie*”); “Etnociência” (“*ethnoscience*” e “*etnociencia*”); e “Etnografia” (“*ethnography*”, “*etnografia*” e “*ethnographie*”). Para resultados menos abrangentes, as palavras “etnografia” e “etnociência” foram pesquisadas juntas de outras palavras-chave, sendo elas: “geografia cultural”, “geografia vernacular” e “espaço vivido”. Ademais, a temática sociedade-natureza, com enfoque no conhecimento tradicional e sua interface com a apropriação do território e a gestão das áreas protegidas, foi problematizada no decorrer deste artigo.

O CAMPO DA ETNOCIÊNCIA

Segundo [Levy e Lussault \(2003\)](#), a ciência é um conjunto de conhecimentos que busca a coerência teórica em seus enunciados, mantendo uma conexão intrínseca com o real e transformando a realidade de acordo com suas proposições. Ela cria enunciados sobre seu objeto de estudo e tenta comprová-los por meio de evidências empíricas e da conexão com a realidade. Além disso, sua validação é feita tanto pela comunidade científica quanto pela sociedade ([Villas Boas, 2017](#)). Antes mesmo da utilização de uma base racional, o homem já buscava entender o mundo ([Ribeiro, 2012](#)). As ciências grega e medieval buscavam alcançar a verdade suprema, seja ela de ordem teológica ou ontológica ([Villas Boas, 2017](#)). Com o surgimento da Ciência Moderna, nos séculos XVII e XVIII, as disciplinas “literárias” (anteriormente predominantes) foram gradualmente substituídas pelas disciplinas “científicas” e o método [científico] – defendido por Francis Bacon – foi adotado, o que levou ao surgimento da filosofia positivista no século seguinte ([Gomes, 2007](#)). [Gomes \(2007, p. 68\)](#) afirma que:

Para que a ciência pudesse ser fundada sobre a excelência do método, uma outra condição deveria ser realizada. O estabelecimento de uma distância entre sujeito conhecedor e objeto deste conhecimento. A razão, graças ao método, era considerada como o único instrumento capaz de isolar estes dois termos. Entre o mundo sensível e o mundo inteligível, o único ponto capaz de separar a percepção personalizada e imediata do conhecimento geral, universal e objetivo é o método científico.

Para [Ribeiro \(2012; p. 31\)](#), três concepções são basilares na ciência moderna: “o racionalismo, cujo modelo de racionalidade é a matemática; o empirismo, baseado na observação e experimentação dos fatos; e o construtivista, que vê a razão como construto de um conhecimento aproximativo.” [Tarnas \(2001\)](#) afirma que mesmo notavelmente eficaz, o conhecimento científico traz impactos negativos quando derivado de perspectivas limitadas. Isso porque as ciências não se inserem em um vazio ideológico; os avanços tecnológicos e as crises ambientais e sociais levaram ao questionamento da suposta neutralidade científica ([Leff, 2011](#)). Embora não tenhamos a pretensão de fazer uma crítica à ciência *per se*, tampouco reivindicar uma postura anticiência, ou uma demonologia da ciência

(Haraway, 2009), haja vista que um afastamento da ciência pode significar a retomada do obscurantismo e de propostas messiânicas (Bookchin, 2010), é preciso reconhecer que o poder do conhecimento científico não está apenas em seu sistema de classificação do mundo, ou seja, na produção de sistemas classificatórios para distinguir animais, plantas, humanos e outras coisas, mas na forma como o conhecimento científico tende, também, a obliterar outros saberes, tratando como inferiores, involuídos ou primitivos aqueles que, supostamente, não estão em conformidade, padronizados e que resistem a uma construção metódica da realidade (Whatmore, 2002; Howitt & Suchet-Pearson, 2009; Stengers, 2017).

Não se trata aqui de adotar um posicionamento contra o conhecimento científico, insistimos, “mas de abdicarmos de uma posição arrogante em prol de uma mais democrática, que não se restringe ao mundo científico” (Porto-Gonçalves, 2011, p. 401). É justamente neste contexto que emerge e se difunde a utilização das etnociências como metodologia de congregar o conhecimento científico com o conhecimento tradicional daquelas sociedades que não foram alcançadas pela modernidade ou que optaram por manter um padrão de vida fora dos modelos propostos por esta (Diegues, 1996).

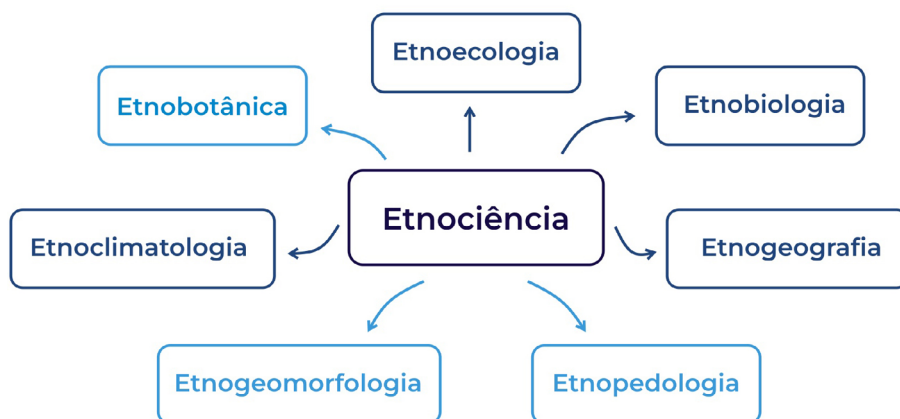
A ciência aplicada, hoje utilizada para a conservação da natureza, segundo Diegues (2019), vem em grande parte, de modelos de difícil adaptação à realidade ecológica e social, sobretudo, para os países do Sul Global, pois, mesmo nas florestas tropicais, aparentemente vazias, vivem populações indígenas, afrodescendentes, extrativistas, ribeirinhos e outros, portadores de um modo de vida e de se relacionar com a “natureza” bastante peculiar. Ocorre que nem todas as formas de conhecimento dos fenômenos naturais coincidem com o entendimento da ciência ocidental (Posey, 1986).

É preciso, nesse sentido, reconhecer e valorizar outros sistemas de formulação e classificação que se cruzam por igual com os conhecimentos científicos sobre os fenômenos de caráter astronômico, biológico, ecológico e geográfico. O conhecimento orientado para a distinção de unidades ambientais no espaço geográfico imprime sentido em termos práticos, pois, geralmente, estas operam como unidades de manejo nas estratégias de apropriação dos recursos naturais. É dizer que todo o conhecimento sobre o mundo e sobre as coisas é condicionado pelo contexto geográfico, ecológico e cultural (Toledo & Barrera-Bassols, 2009; Leff, 2011).

As etnociências, segundo Villas Boas (2024), vêm à baila no século XVIII a partir de duas correntes, uma baseada no modelo das ciências da natureza e a outra nas ciências literárias. A primeira tinha como característica a descrição e classificação dos povos. É nesta corrente que o historiador Schläzer cunha a expressão *ethnographic*, em 1772. A segunda era baseada nos relatos de viajantes europeus e atribui-se a Chavannes, em 1787, a expressão *ethnologia* em francês (Laburthe-Tolra e Warnier, 1997). As correntes possuíam dois aspectos em comum: o método comparativo e o uso da própria sociedade como critério de referência.

No cenário científico-acadêmico, como ilustra a figura 01, o campo da etnociência tem ganhado força nas últimas décadas a partir de seus vários desdobramentos - etnobotânica, etnoclimatologia, etnobiologia, etnogeomorfologia, etnopedologia - como parte de uma atenção dos cientistas às formas de classificação e organização do mundo natural oriundas de povos e comunidades tradicionais (Villas Boas, 2024).

Figura 1. Desdobramentos do campo da etnociência



Fonte: Elaboração própria.

Para Diegues (2019), a etnociência pressupõe uma interlocução entre o natural e o social, utilizando como metodologia a investigação das nomenclaturas designadas pelas populações tradicionais para os elementos e fenômenos naturais, bem como os valores culturais que transporta. É dizer que os conhecimentos tradicionais dos povos geraram práticas de manejo sustentáveis que grafam a terra a partir dos diferentes estilos culturais (Leff, 2015).

DA GEOGRAFIA CULTURAL À ETNOGEOGRAFIA

O geógrafo alemão Friedrich Ratzel criou, no início dos anos 1880, o termo Antropogeografia para designar o objeto da Geografia, isto é, as relações que os povos tecem com o ambiente (Claval, 1999). Conforme Ratzel (1898), a realização dos povos encontrava-se estreitamente condicionada ao solo (*Le sol*) e o seu interesse dava-se, sobretudo, na relação entre o solo e a cultura pelo estabelecimento de leis regulares explicativas à luz de uma teoria espacial positiva.

De acordo com Claval (1999), Ratzel adota uma abordagem etnográfica para analisar e descrever a distribuição dos grupos humanos primitivos e povos civilizados, em sua concepção na superfície terrestre à luz da influência exercida pelas condições naturais sobre estes. Ademais, a Geografia concebida por Ratzel atribuiu um lugar crucial aos fatos de cultura. Segundo Moraes (1981), a partir da publicação da Antropogeografia, Ratzel não apenas define o objeto geográfico, como funda também a Geografia Humana.

No *Volkenkunden*, traduzido para inglês como *The History of Mankind* (1885-1888), Ratzel também funda a Etnologia na Alemanha. Para Hoefle (2007; 2012), Ratzel oferece uma teoria difusionista historicista em contrapartida ao Evolucionismo dominante na ciência, desde os anos de 1850. Todavia, com raras exceções, seu lado etnográfico serviu mais para inspirar antropólogos do que geógrafos. Enquanto os antropólogos utilizaram amplamente suas análises de difusão da cultura, os geógrafos consideraram Ratzel apenas como um ambientalista, desconsiderando muitos dos seus estudos culturais posteriores a sua Antropogeografia (Sauer, 2003 [1931]).

Nas últimas décadas do século XIX, surgiu a escola de pensamento científico denominada Difusionismo Cultural, como alternativa intelectual alemã à escola do Evolucionismo Cultural (tabela 1). O Difusionismo foi de encontro aos evolucionistas culturais clássicos que abraçaram a doutrina do século XIX denominada de unidade psíquica⁵, formada pelo geógrafo e etnógrafo alemão Adolf Bastian (1826-1905). Essa doutrina advogou a

5 Segundo essa doutrina, os povos primitivos eram menos civilizados do que os civilizados não por condições inatas, mas pelo insulamento geográfico que bloqueou o crescimento evolutivo pelo contato com outros povos (Erickson & Murphy, 2015).

ideia de que todos os povos têm a mesma capacidade de mudança cultural, porém estão em estágios evolutivos diferentes.

Tabela 1: Quadro síntese dos debates culturais nos séculos XIX e XX

Corrente teórica	Período histórico	Síntese	Autores principais
Evolucionismo cultural clássico	Século XIX (1850-1890)	Apoiada no método comparativo, postulava sobre o desenvolvimento da sociedade em estágios contínuos dentro de um percurso unilinear. As sociedades não europeias foram lidas como grupos inferiores na escala social.	James Frazer Edward Burnett-Tylor Herbert Spencer
Difusionismo cultural	Século XX (1971-1940)	As inovações culturais evoluem uma vez e são então adquiridas através de empréstimo ou imigração.	Franz Boas Alfred Louis Kroeber Robert Lowie Carl Sauer

Fonte: Elaborado pelos autores a partir de informações extraídas de [Hoeftle \(2007\)](#) e [Erickson & Murphy \(2015\)](#).

O pensamento difusionista, levado para os Estados Unidos por Franz Boas, geógrafo físico alemão, rejeitou os princípios do determinismo ambiental, pautado em um ardente empirismo, e buscou registrar o máximo de informação possível sobre as culturas nativas antes que se “perdessem” no contato com a expansão da cultura norte-americana. Foi na Universidade da Califórnia, em Berkeley, que se formou o principal centro do Difusionismo Cultural nos Estados Unidos, promovido pelos discípulos de Boas, como os antropólogos Alfred Louis Kroeber, Robert Lowie, além do geógrafo Carl Sauer ([Moraes, 1981](#); [Hoeftle, 2007](#); [2012](#); [Erickson & Murphy, 2015](#)).

Segundo [Duncan \(2003 \[1980\]\)](#), a influência dominante da concepção de cultura em Sauer foi, indubitavelmente, a de Kroeber e sua tese da autonomia da cultura, denominada de “O superorgânico” (*The Superorganic*), ou seja, “a de que a cultura era uma entidade acima do homem, não redutível às ações dos indivíduos e misteriosamente respondendo a leis próprias” ([Duncan, p. 64](#)). O superorgânico ressalta o poder da cultura para moldar o comportamento humano ([Erickson & Murphy, 2015](#)). Nessa linha, segundo [Claval \(1999\)](#), Sauer colocou em

primeiro lugar, entre os processos culturais, a difusão, como era o caso da maior parte dos pesquisadores alemães desde [Ratzel \(Claval, 1999\)](#). Os principais temas abordados pela geografia cultural saueriana foram a ecologia cultural, a difusão de artefatos e ideias, além da percepção cultural da paisagem ([Duncan, 2003 \[1980\]](#)).

De acordo com [Hoeffe \(2007; 2012\)](#), para essa corrente do pensamento cultural, cada cultura possui uma configuração específica e, portanto, única. Povos vizinhos podem compartilhar elementos culturais em comum, em função de um processo imitativo e de contato que se desenrola através do tempo. Os novos elementos adotados são adicionados de forma aleatória ao tecido social, expressando uma paisagem cultural, que, por sua vez, é construída em cima de uma paisagem natural que pode influenciar, mas não determinar a paisagem cultural. A cultura, assim tratada, não é um corpo social orgânico composto por partes integradas como nos modelos evolucionistas e funcionalistas ([Sauer, 1998 \[1925\]](#)).

O último agente que modifica a superfície da Terra é o homem. O homem deve ser considerado diretamente como um agente geomorfológico, já que vem alterando cada vez mais as condições de denudação e de colmatação da superfície da terra, e muitos erros têm ocorrido na geografia física por esta não ter reconhecido suficientemente que os principais processos de modelagem da terra não podem ser inferidos, com segurança, embasados nos processos atualmente vigentes a partir da ocupação do homem ([Sauer, 2003\[1931\]; p. 22](#)).

Para [Balée \(2008\)](#), Sauer estava previamente consciente de que deveria haver poucas paisagens naturais por si mesmas: a “paisagem natural”, ele lucidamente observou, ainda em 1925, “em sua totalidade não mais existe em muitas partes do mundo”, reiterando, assim, o poder da cultura em modificá-la. A paisagem cultural é modelada a partir de uma paisagem natural e a força que modela está na própria cultura. Nesse sentido, “a cultura é o agente; a área natural [é] o meio e a paisagem cultural, o resultado” ([Sauer, 1998 \[1925\]; p. 209](#)).

No âmbito da disciplina geográfica, o geógrafo Carl Sauer foi figura central em termos de assimilar o radical *etno* no campo geográfico. Sauer⁶

6 De acordo com [Claval \(1999\)](#), os trabalhos da escola de Sauer – escola geográfica de Berkeley – trataram, sobretudo, das sociedades dos etnólogos, isto é, os grupos sem escrita, qualificados habitualmente de primitivos, com os quais os etnólogos trabalharam quase exclusivamente até os anos de 1950.

foi fortemente influenciado pela antropologia americana difusionista, e descobriu, com Kroeber, os indígenas do Sudoeste dos Estados Unidos, onde consagrou suas pesquisas de campo (McDowel, 1995).

A etnobotânica é a primeira das *etnociências* – campo de investigação que apenas surge e se solidifica nos anos 1950 – a despontar, sendo primeiro caracterizada em 1895 pelo botânico americano John W. Harshberger, que pesquisou os conhecimentos botânicos de tribos indígenas, para fins de uma disciplina (Leff, 2009). Um pouco mais tarde, em 1914, Henderson e Harrington inventaram a etnozoologia e, em seguida, no ano de 1944, surgiu a definição de etnobiologia feita por Castetter (Claval, 1999). Claval (1999) afirma que a etnogeografia surgiu naturalmente na esteira desses campos, pois estes utilizam princípios espaciais.

Ao fazer uso da Etnobotânica, o geógrafo Carl Sauer e seus alunos realizaram inventários florísticos e seus variados usos nas civilizações indígenas estadunidenses. Cabe destacar o trabalho seminal de Sauer (1986), que analisou a diversidade de culturas vegetais produzidas pelos povos originários da América do Sul, resultado da coevolução natural e cultural. Assim, foram lançadas as bases para estudos com Etnogeografia, desenvolvida, posteriormente, pela chamada “Escola de Berkeley” (Ribeiro, 2021). Partilhando raízes com a etnobotânica, que surge em 1895, etnozoologia, de 1914, e na etnografia, do final do século XIX e início do XX, a etnogeografia surgiu interessada nas representações e conhecimentos espaciais de um determinado grupo, preocupada em olhar para esse *saber outro* de forma não etnocêntrica.

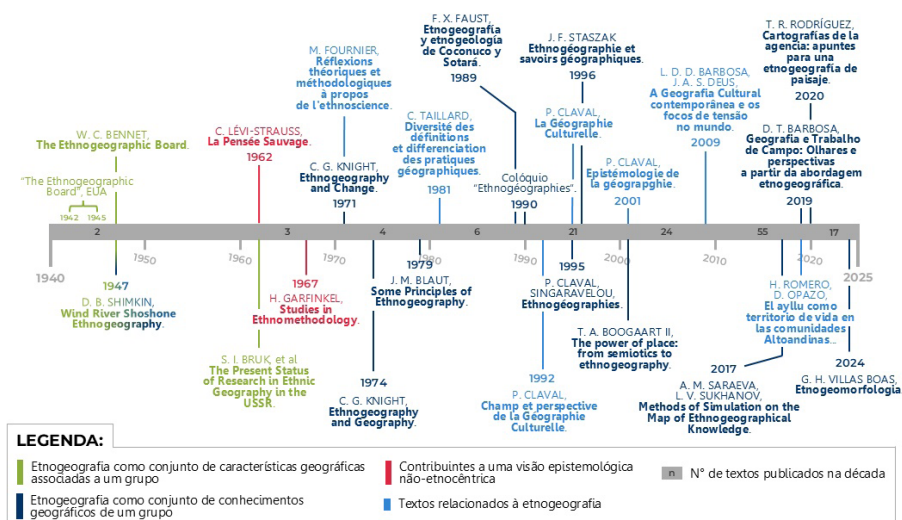
O DESENVOLVIMENTO DA ETNOGEOGRAFIA

Há certa polissemia empregada no termo “etnogeografia”. Foram constatadas, à luz da revisão bibliográfica, duas interpretações conceituais. A primeira emprega o termo como o estudo da composição e distribuição de grupos sob o ponto de vista étnico, já a segunda traz etnogeografia como o sistema de saberes-fazeres vernaculares de um grupo específico. Essa segunda delinea o campo etnogeográfico.

A figura 02 traz uma linha do tempo da etnogeografia, com alguns trabalhos clássicos e recentes na construção do subcampo do conhecimento etnogeográfico. Os marcos históricos estão divididos em quatro categorias: a primeira, caracterizada pela cor verde, marca os projetos que abordam a

etnogeografia como o conjunto de características associadas a um grupo. Os textos grifados em azul escuro tratam a etnogeografia como o conjunto de conhecimentos geográficos de determinado grupo. Já os marcados em vermelho são exemplos de textos que contribuíram profundamente ao desenvolvimento de uma visão epistemológica não-etnocêntrica, influenciando, assim, o campo etnogeográfico. Textos caracterizados com azul claro versam sobre a etnogeografia e aplicam o conceito, mas não têm o campo teórico como foco principal de debate. Por fim, no interior dos intervalos da linha do tempo, encontra-se o número de textos publicados e levantados na revisão bibliográfica por década.

Figura 2. Linha do tempo da etnogeografia



Fonte: Elaboração própria.

No período inicial da linha do tempo, de 1940 a 1961, observa-se que o conceito de etnogeografia era empregado predominantemente como um conjunto de características geográficas associadas a um determinado grupo, espacialmente localizado. A produção mais antiga encontrada durante a pesquisa foi o “*The Ethnogeographic Board*”, de Bennett (1947), relatório sobre as atividades de um conselho americano homônimo, com início em 1942 e encerramento em dezembro de 1945. Seu contexto de criação foi a II Guerra Mundial e o objetivo do conselho era fornecer ao governo, exército

e agências civis informações geográficas relacionadas a terras estrangeiras, onde ações militares e econômicas estariam sendo desenvolvidas. Segundo a definição dada pela própria instituição, etnogeografia seria, então, o estudo dos recursos humanos e naturais de diferentes áreas do mundo (Bennett, 1947). Era, portanto, um olhar banhado de etnocentrismo para/ com os “outros”, os “diferentes”.

Essa visão se estende para as demais obras do período destacado. O texto “*Wind River Shoshone Ethnogeography*”, de Shimkin (1947), apresenta também a etnogeografia como os conhecimentos geográficos de determinado grupo. O conhecimento vernacular do povo *Shoshone* é abordado, assim como as características geográficas relacionadas a este, suas principais atividades e demografia. Embora os conhecimentos dos *Shoshone* estejam presentes na análise de Shimkin, o olhar etnocêntrico é notável.

Duas obras de enorme importância nessa discussão foram “*La Pensée Sauvage*”, de Claude Lévi-Strauss (2012 [1962]) e “*Studies in Ethnomethodology*”, de Harold Garfinkel (1967), consideradas fundamentais para uma visão não-etnocêntrica nas ciências sociais, sendo, dessa forma, também fundamentais para a etnogeografia.

Knight (1971) publicou o trabalho “*Ethnogeography and Change*”, que aqui reconhecemos como o marco inicial da etnogeografia vista como o conjunto de conhecimentos geográficos de um grupo, olhando para tal com uma tentativa de não reproduzir o etnocentrismo. Nele, o autor usa o termo tanto para uma percepção da sociedade quanto para o estudo dela. É a etnogeografia também como um campo de estudo, que debateria esse tipo de conhecimento cultural acumulado e modificado ao longo do tempo, em um aprendizado acumulativo sobre o ambiente que os grupos sociais ocupam.

No fim da mesma década, Blaut (1979) avança sobre a caracterização do campo etnogeográfico com o seu artigo “*Some principles of ethnogeography*”. Contudo, segundo Claval (1992), é somente quando C. Taillard faz uma breve menção ao conceito, em 1981, que este se populariza. A década de 1980 é marcada por estudos de caso da etnogeografia, por exemplo, o trabalho “*Etnogeografía y Etnogeología de Coconuco y Sotará*”, por Faust (1989), que aborda as visões de comunidades indígenas e campesinas de Cauca, na Colômbia, sobre a geografia e a geologia de seu

território e o papel que sítios, rochas, minerais e solos desempenham em sua cultura. Este estudo integra uma série de investigações cujo principal objetivo é compreender as relações entre os povos indígenas do sudoeste colombiano e o ambiente em que vivem.

Em outubro de 1990, aconteceu o colóquio *Ethnogéographies*, organizado por Paul Claval e Singaravélou, marcando a emergência deste campo de estudo. O evento trouxe para o debate temas como: os problemas epistemológicos da etnogeografia; a história da pesquisa etnogeográfica; e as representações e as maneiras de olhar o mundo. Mais tarde, em 1995, o livro oriundo do colóquio homônimo foi lançado com alguns artigos apresentados durante o evento, produções estas muito diversas, demonstrando a riqueza e caminhos que este campo do conhecimento poderia seguir (Claval & Singaravélou, 1995).

A década de 1990 e o início dos anos 2000 são marcados por um aumento nas produções ligadas ao tema, refletindo no aumento de reflexões teóricas. Claval em diversos trabalhos discorre sobre a etnogeografia. Configurando-a como um campo da Geografia Cultural, ele defende que a abordagem etnogeográfica “é tão útil quando aplicada às sociedades contemporâneas como quando é mobilizada nos contextos primitivos ou tradicionais para os quais foi imaginada” (Claval, 2001; p. 18). O autor deixa claro o porquê acha proveitoso se aventurar no campo:

Cada cultura produz um tipo particular de interpretação do mundo, do meio e da sociedade. Estudar geografia não é somente explicar o que vemos e mapeamos. É compreender os conhecimentos geográficos e as interpretações do ambiente que as sociedades que ocupam tal ou qual lugar desenvolveram. Este trabalho de descentralidade é apaixonante e condiciona a validade de tudo o que podemos dizer sobre as sociedades estrangeiras ou sobre as sociedades do passado. Tal é o tema central da etnogeografia (Claval, 2003; p. 21).

Staszak (1996) faz um levantamento do campo etnogeográfico, discutindo problemas metodológicos e epistemológicos. Ao fazê-lo, identifica os principais temas que envolvem e/ou convocam a etnogeografia, são eles: colonização; geografia histórica; ecologia de subsistência; história da cultura; biogeografia; mudanças culturais; etnicidade como abordagem etnogeográfica; usos da terra; distribuição populacional; e habitat moderno (ênfatizando a cultura).

Em resumo, a riqueza de empregos em que a etnogeografia foi e é aplicada é admirável. Ela pode ainda se subdividir em, por exemplo, etnogeomorfologia, etnopedologia e etnoclimatologia. Os últimos seis marcos presentes na figura acima são exemplos que demonstram a pluralidade de aplicações que o campo pode ter. O texto “*Methods of Simulation on the Map of Ethnogeographical Knowledge*” elaborado por [Saraeva e Sukhanov \(2017\)](#), aborda a representação espacial da localização de objetos e fenômenos, incluindo dados etnogeográficos no conteúdo das características do território. Segundo os autores, a identificação e o mapeamento de elementos culturais de grupos permitem determinar as interrelações e dependências espaciais de fenômenos. A base do que os autores chamam de modelagem etnogeográfica seria a identificação e criação de elementos da cultura (materiais e espirituais) dos povos por meio de signos espaciais. Essa seria uma caracterização complexa do território, ou melhor, dos territórios.

O texto “*El ayllu como territorio de vida en las comunidades Altoandinas y su relación con la configuración espacial de la minería en el Desierto y Salar de Atacama, Norte de Chile*”, de [Romero e Opazo \(2019\)](#), traz o conhecimento e práticas de comunidades indígenas andinas sobre os *ayllus*, unidade territorial dessas comunidades onde processos naturais e sociais, materiais e simbólicos, físicos e metafísicos se conectam, formando sistemas de relações não lineares entre os seres vivos, incluindo não humanos. A capacidade de ler, compreender e interpretar essas múltiplas interações é parte fundamental da cultura andina e estrutura a forma de organização socioterritorial que permitiu que tais comunidades resistissem em seus territórios por milhares de anos.

Um exemplo abordado é a etnoclimatologia ligada à topoclimatologia do Deserto do Atacama, vista pelas comunidades andinas como uma matriz complexa, considerando toda a transversalidade das bacias que ligam o litoral aos picos e planaltos andinos. Os comportamentos da precipitação, temperatura, umidade, pressão atmosférica e ventos são reconhecidos pelos habitantes locais para minimizar riscos e estruturar a organização dos “pisos ecológicos” relacionados à altitude, essa é forma como essas diferentes comunidades estão organizadas nos *ayllus*, formando arquipélagos de vida conectados, como nós organizacionais em um complexo, sistema, que permitem enfrentar as ameaças causadas pela variabilidade de sistemas naturais.

Em “*Geografia e trabalho de campo: olhares e perspectivas a partir da abordagem etnogeográfica*” (Barbosa, 2019), é destacado o papel do pesquisador enquanto sujeito ativo na produção dos dados em campo e argumenta-se que a perspectiva etnogeográfica destaca o caráter comunicativo, crítico e situacional do trabalho de campo, o qual envolve um conjunto de interações culturais, práticas discursivas e espaciais entre o pesquisador, os grupos sociais estudados e a produção dos dados. Para o autor, a valorização dos conhecimentos geográficos “cotidianos” ajuda na construção de um olhar geográfico menos distanciado sobre a realidade social, política e cultural estudada (*ibid.*).

Já Villas Boas (2024), em “*Etnogeomorfologia*”, apresenta uma reflexão teórico-metodológica sobre este subcampo da etnogeografia e a sua contribuição para os estudos na interface sociedade-natureza, abordando suas similaridades, diferenças e inserção dentre as etnociências. Para o autor, esse campo caracteriza-se como uma ferramenta de construção do conhecimento que pode auxiliar na gestão socioambiental do território. Ele declara que, com esta exposição, pretende promover um diálogo entre pesquisadores que estudam as compreensões “não científicas” da natureza, afirmando ainda que:

Quando usamos etno-X, não estamos apontando que o conhecimento dos outros seja uma ciência por si própria. Até porque esse conhecimento, de modo geral, não se construiu baseado nos princípios da ciência moderna, seus métodos e suas divisões. Apenas estamos sugerindo um método de levantamento de dados que, no caso, seria o conjunto de conhecimentos daquele grupo social sobre o assunto X, de acordo com a divisão científica (Villas Boas, 2024, p. 18).

O campo etnogeográfico pode ser compreendido hoje como um modo de investigação que analisa as representações que uma sociedade tem do mundo, da natureza e das características espaciais da vida relacional. Cada cultura produz um tipo particular de interpretação do mundo, do ambiente e da sociedade, assim, compreendê-las é o tema central da etnogeografia (Claval, 1992; 2003). Ela pode ser entendida como a forma que as pessoas “constroem, usam e conceitualizam seu ambiente e como este, em troca, cultiva certas ideias e relações” (Boogaart II, 2001, p. 43). É também a percepção que a sociedade tem do ambiente do qual faz parte e dos seus processos naturais e culturais (Knight, 1971).

Com pouco mais de meio século de existência, a etnogeografia vem ganhando cada vez mais espaço nos estudos socioambientais, promovendo uma abordagem sujeito-sujeito, não mais sujeito-objeto de estudo. Assim, quando tratamos de etnogeografia, estamos nos referindo aos conhecimentos espaciais que os grupos têm acerca de seu ambiente, suas compreensões de naturezas, criando, portanto, territorialidades. Com esta breve reflexão sobre o campo etnogeográfico, passamos então para compreender de que maneira e em que medida ele pode contribuir para a gestão socioambiental dos territórios.

DA BIOLOGIA DA CONSERVAÇÃO À ETNOCONSERVAÇÃO

A ciência vem, desde o século XX, elaborando teorias e métodos aplicados à conservação e, particularmente as ciências naturais, calcadas no princípio de que todos os aspectos da vida humana podem ser explicados por fatores de ordem biológica, desempenharam um papel fundamental nos modelos atuais de conservação, não apenas nos países do Norte, como também nos do Sul Global (Diegues, 2000).

Nesse sentido, destaca-se a teoria de biogeografia de ilhas, elaborada por MacArthur e Wilson, em meados da década de 1960, que foi largamente utilizada pelos ecólogos em virtude da sua aplicação potencial na conservação. Nos anos 1970, com o avanço da biologia da conservação, surgida nos EUA, o critério-chave para a implantação de áreas protegidas foi o da diversidade biológica (Bensusan, 2006). Segundo Diegues (2000), a biologia da conservação tem como objetivo associar ciência e gestão territorial.

Observa-se que essa ciência da conservação, apoiada prioritariamente na biologia, aplicada e utilizada hoje para a conservação da natureza vem, em grande parte, de modelos inadaptados à realidade ecológica e social, sobretudo, do Sul Global, baseados em escalas que não levam em consideração a contribuição das populações e povos tradicionais no incremento da biodiversidade mas, apenas o arcabouço da ciência da conservação tais como as chamadas ecorregiões, áreas críticas (*hotspots*), enfoques ecossistêmicos, biodiversidade e a Análise de Viabilidade de Populações (PVA), esse último cunhado por Michael Gilpin e Michael Soulé (Soulé, 1985; Sarkar, 2000).

Os reflexos dessa ciência da conservação, no caso brasileiro, e em grande parte da América Latina, são notabilizados nos arranjos institucionais de políticas de base territorial, como as unidades de conservação e as demais formas de áreas protegidas, enquanto parte de um ordenamento jurídico-territorial (Villas Boas et al., 2025). Portanto, sua incidência é consequência de medidas legais e constitucionais que ordenam o espaço a partir de um conjunto de regras relativas ao acesso e uso dos recursos naturais desses territórios.

Nota-se, portanto, nos territórios dos povos e comunidades tradicionais uma forma de manejo do dito mundo natural diferente das que são dispostas nos manuais da biologia da conservação. Para Echeverri (2004), a noção territorial subjacente à ciência da conservação está centrada na vida silvestre e a ação humana consiste em delimitar e demarcar áreas e um manejo para a continuidade das populações silvestres.

As geografias contemporâneas da vida selvagem ficaram muito ligadas a uma herança cartográfica de distribuição e densidade de espécies, ao longo de um eixo entre abundância e extinção, para abandonar a designação “selvagem” como um local estratégico na política ambiental. A proteção, desencadeada pela raridade (calibrada como ameaça), é espacialmente configurada nas formas de segregação de áreas reservas naturais ou confinamento corporal, isto é, reprodução em cativeiro (Whatmore, 2002, p. 33).

Todavia, faz-se mister reconhecer que os povos e comunidades tradicionais, que têm sido definidos pela sua inserção no meio envolvente (Almeida, 2004), desenvolveram muitas formas de manejos dessas áreas. Esses povos e comunidades tradicionais ao longo do tempo não só incrementam e convivem com a biodiversidade como também nomeiam e classificam as diferentes espécies segundo suas próprias categorias e nomenclaturas.

Em outras palavras, a biodiversidade deve ser compreendida não somente pelos processos naturais, como também pelos processos de coevolução existentes entre os sistemas naturais e sociais (Alves-Filho et al., 2023; Esteves, 2023). Há, portanto, manejos do dito mundo “natural” que foram desenvolvidos por esses grupos e devem ser levados em consideração (Diegues, 2019). Torna-se, portanto, necessário resgatar os sistemas tradicionais de manejo praticados por essas diversas populações,

pois essas técnicas têm contribuído significativamente para a manutenção da diversidade biológica (Diegues, 2005).

Em geral, o conhecimento tradicional contém, também, e de forma detalhada, níveis taxonômicos sobre as constelações, as plantas, os animais, os fungos, as rochas, as águas, os solos, enfim, sobre as paisagens, além dos ciclos climáticos e hidrológicos (Toledo & Barrera-Bassols, 2009). Segundo Sauer (1986), por exemplo, verifica-se como o conhecimento e a dedicação laboriosa dos povos indígenas viabilizou o incremento da diversidade de espécies como a mandioca, o milho e a batata doce na América do Sul. Um processo de domesticação dessas espécies vegetais.

Diversos trabalhos dão conta de como os indígenas domesticaram a fauna e a flora, mediante pesquisas em etnobiologia, etnobotânica, etnozootologia, etnoagronomia e, mais recentemente, etnoecologia. No caso dos povos indígenas, segundo Posey (1986), esses possuem informações acuradas sobre a diversidade biológica e as potencialidades dela resultantes para a transformação em recursos alimentícios, farmacológicos, religiosos, entre outros. Foi o que demonstrou Lévi-Strauss (2012 [1962]), sobre os povos indígenas do Brasil, que detêm uma verdadeira *ciência do concreto*, a qual se distingue da ciência ocidental moderna, onde o conhecimento precede a utilidade dos recursos naturais justamente pela meticulosa e exaustiva observação do mundo natural, aliada a um sistema de técnicas de classificação e inventários das espécies que se coadunam à estrutura mitológica desses povos.

Etnografias das terras baixas da América do Sul (Descola, 1996; 2006) e na América do Norte com o povo *Ojibwa* (Ingold, 2017) têm evidenciado um conjunto de ações que fazem da floresta um ambiente domesticado pelos povos que coexistem com ela. Descola (2006) identificou uma gama de costumes, habitats, cheiros, utilidade pragmática, modos de defesa que se conjugam numa teia de indícios para ordenar o mundo natural segundo a lógica do concreto dos Achuar.

Segundo Posey (1986), tanto o conhecimento indígena quanto o caboclo são marcados por um exímio domínio do ambiente. O autor constatou, em ambos os sistemas de conhecimento, uma hierarquização dos elementos e fenômenos do ambiente na organização de: 1) um sistema etnotaxonômico contemplando a predisposição universal para a classificação; 2) conhecimentos ecológicos acerca da heterogeneidaded dos

recursos naturais e das práticas, ou seja, a práxis entre o conhecimento e sua utilização como garantia da sobrevivência e, 3) aspectos cosmológicos, isto é, informações referentes aos complexos ecossistemas dessas populações que são expressadas nos mitos e rituais.

Villas Boas et al. (2021) observaram que os agricultores familiares da região serrana do Rio de Janeiro distribuem seus cultivos de acordo com a orientação do relevo. Mais do que isto, os agricultores atribuem à “soalheira” e à “ruega” determinados comportamentos microclimáticos, hidrológicos, pedológicos e, por consequência, fisiológicos das plantas cultivadas. Os autores apontam que a rotação das áreas cultivadas, com partes abandonadas para a restauração espontânea da cobertura florestal, bem como o uso do fogo, uma técnica milenar incorporada por eles, muitas vezes, são objeto de fiscalização ambiental e multas por transgredirem as regras impostas pelo poder público. Com isto, cada vez mais, esses agricultores vêm abandonando suas práticas tradicionais de coivara e incorporando o uso de insumos químicos (agrotóxicos), além de uma superexploração do solo.

Diversos autores vêm analisando a chamada “terra antropogênica” ou “terra preta de índio”, enquanto resultado tanto das propriedades comuns do solo quanto dos padrões de uso de terra. Na região Amazônica, por exemplo, esses estudos vêm observando que os moradores da terra firme provocam modificações intencionais do solo para otimizar o rendimento de várias culturas e, assim, enriquecendo de nutrientes o solo (German et al., 2009). Há alguns milhares de anos milhares de anos as culturas amazônicas vêm produzindo distúrbios nos sistemas ambientais e influenciado a construção de uma diversidade de paisagens, em uma variedade de substratos geomorfológicos durante longos períodos (Balée, 2006; 2008).

Assim, as florestas e a biodiversidade devem ser entendidas enquanto florestas culturais, ou seja, o incremento da biodiversidade e dos tipos de solos, como a chamada “terra preta de índio”, comuns na região amazônica, por exemplo, são resultados de distúrbios culturalmente induzidos pela relação sociedade-natureza (Balée, 2009; Kampf et al., 2009).

Há casos em que esses etnomanejos, inscritos nas cosmologias desses povos, trazem à baila um elaborado processo de conhecimento que vai de encontro aos preceitos da biologia da conservação e seus modelos

preditivos, por exemplo (Soulé, 1985). É o caso observado por [Blaser \(2018\)](#), com o povo Innu, no Labrador, Canadá. O declínio demográfico das populações de Atiku (Caribu) mobilizou ações de conservacionistas e agentes do governo no sentido de encerrar a caça dessa espécie. Em consequência, essa ação repercutiu em conflitos com os povos Innu que são contra a proibição da caça. Para os Innu, a relação com os *Atiku* não se resume ao ato de caçar, mas sim ao de convencer esses seres e o *Kanipinikassikueu* (o espírito guardião dos Atiku). Para os Innu, caçar compreende um conjunto de práticas de cuidado, que asseguram relações saudáveis que envolvem protocolos de que a carne deve ser rigorosamente compartilhada e não desperdiçada, garantindo assim a regeneração permanente dos Atiku e, conseqüentemente, a sua conservação.

[Almeida \(2021\)](#)⁷, em pesquisas realizadas com comunidades caboclas no Alto Juruá, na Amazônia, constatou um modelo de manejo dos animais por parte dessas populações e caçadores que difere dos modelos de manejo de fauna pressupostos por técnicos, cientistas e conservacionistas. As “entidades conceitos” dos caboclos, como Panema e Caipora, a título de exemplo, orientam toda a atividade de caça. Enquanto Panema compreende uma relação que envolve o predador, a presa e os meios de predação e, sobretudo, administra a ética de cuidado com a caça, é Caipora quem cura a caça da bala dos caçadores, cuida e garante a reprodução dos animais, a quantidade e a diversidade da fauna. Vigora nesse manejo uma “ética da caça” que atende a requisitos que asseguram a manutenção dos estoques de proteína.

Esses exemplos nos colocam a observação de que o conhecimento tradicional deve ser contemplado em sua íntima ligação com seu sistema de crença ([Toledo & Barrera-Bassols, 2009](#)). Em resumo, foi justamente o manejo secular dessas paisagens [supostamente] naturais que viabilizou, em muitos casos, a riqueza biológica atual, ao passo que a biodiversidade é resultado tanto do domínio natural quanto cultural ([Peet et al., 2011](#); [Villas Boas et al., 2025](#)), devendo-se adotar a terminologia, nesses casos, da sociobiodiversidade ([Diegues, 2005](#); [Krenak, 2020](#)).

7 Para [Almeida \(2021\)](#) as ontologias científicas e as ontologias-caipora são vastamente diferentes nas entidades que pressupõem; mas elas podem ser confrontadas pragmaticamente. O que é menos percebido é que teorias “empíricas” que buscam prever a “coleta sustentável” apoiam-se em modelos, isto é, uma rede de suposições existenciais tão pouco perceptíveis como os encantados do fundo subaquático ocasionalmente acessíveis aos pescadores amazônicos. “Há um círculo, que nem sempre se fecha, entre o pressuposto de existência (um pressuposto de que haja coisas lá), pois sem isso não há como apanhá-las, e efetivamente encontrar os efeitos dessas usando os instrumentos de que dispomos” (p. 150).

CONCLUSÃO

As diferentes maneiras pelas quais as populações se apropriam do ambiente demandam métodos de levantamento e análise que contribuam para compreender os processos sociais que compõem seus modos de vida e cultura. No âmbito da conservação da natureza, muitas iniciativas nas últimas décadas têm tentado abordar a conservação em um contexto integrado, isto é, reconhecendo a importância dos povos e comunidades tradicionais na coexistência com os sistemas naturais locais. Mais do que isso, vem ocorrendo uma tentativa de conciliar conhecimentos empíricos sobre processos e elementos naturais com aspectos culturais, sem a segmentação imposta pelas ciências modernas.

Um ponto fulcral é justamente o de compreender como esses saberes vernaculares culturalmente situados contribuem para a conservação da sociobiodiversidade. Nesse sentido, vem à baila a etnogeografia que fornece um arcabouço teórico-prático para compreender esses processos de coevolução dos sistemas ecológicos e sociais, além de sistematizar esses conhecimentos e subsidiar a elaboração de projetos de proteção da sociobiodiversidade, na medida em que viabiliza uma análise integradora. Trata-se de um campo de investigação que vê a ação antropogênica não apenas como destrutiva e perturbadora do ambiente, mas também como ação criativa e criadora.

Posto isso, a valorização desses saberes vernaculares erigidos em estreita coevolução com o ambiente, deve ser levada em consideração no âmbito da gestão territorial com foco na proteção da biodiversidade e, especificamente, nas áreas protegidas. Afinal, é preciso reconhecer que a sobreposição entre a diversidade biológica, por um lado, e a dimensão cultural, por outro, não pode ser lida apenas pelo famigerado aspecto negativo antropogênico.

Com a etnogeografia, há uma tentativa de visibilizar povos e culturas subrepresentadas que tiveram sua memória escamoteada por processos de civilização promovidos pelas sociedades modernas. Assim, ela se faz uma ferramenta contra o etnocentrismo acadêmico, além de ter importantes reflexos sociais e políticos. Isso porque busca desvendar práticas, saberes-fazeres cotidianos, representações e o lugar em si sob o ponto de vista “interno” do grupo estudado, não impondo uma visão e preceitos próprios do pesquisador, “externos” ao grupo.

A análise dos conhecimentos, técnicas e mecanismos socioculturais característicos dos povos e comunidades tradicionais pode sinalizar um horizonte de ocupação e uso do território calcado em um manejo mais adequado do ambiente. Assim sendo, a construção de uma etnoconservação emerge como uma possível interlocução entre o conhecimento científico e o dos povos e comunidades tradicionais. Dito isso, é fundamental reconhecer a existência dos territórios das comunidades tradicionais, de seus conhecimentos e práticas como formas igualmente válidas de se representar e manejar a sociobiodiversidade, sendo eles, inclusive, os responsáveis pela criação de muitas das atuais áreas protegidas. O reconhecimento da etnoconservação, nessas bases, resultará em uma conservação ambientalmente mais eficiente, socialmente mais justa e politicamente mais adequada.

É necessário, portanto, ter cuidado para que a sua aplicação não acarrete em conflitos decorrentes de divergências entre grupos sociais num mesmo território ou entre territórios, e seu discurso não venha a ser cooptado pelo poder público, sob argumentos de inclusão, para fins de interesses dos grupos hegemônicos. A etnogeografia deve ser emancipatória e subsidiar a autonomia de povos e comunidades tradicionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, A. W. B. (2004). Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. En: Revista Brasileira De Estudos Urbanos E Regionais, 6(1), pp. 9-32.
- Almeida, M. W. B. (2021). Caipora e outros conflitos ontológicos. São Paulo, Brasil: Ubu Editora.
- Alves-Filho, E.; Sartorello, R.; Furlan, S. A. (2023). Geografia da conservação: abordagens, limites e potencialidades. En: Revista do Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, 43. e209375.
- Balée, W. (2006). The Research Program of Historical Ecology. En: Annual Review of Anthropology, 35, pp. 75-98.
- Balée, W. (2008). Sobre a Indigeneidade das Paisagens. En: Revista de Arqueologia, 21(2), pp. 09-23.
- Balée, W. (2009). “Culturas de distúrbio e diversidade em substratos amazônicos”. As Terras Pretas de Índio: Caracterização e manejo para formação de novas áreas. Manaus, Brasil: Embrapa Amazônia Ocidental, pp. 48-54.

- Barbosa, D. T. (2019). Geografia e trabalho de campo: olhares e perspectivas a partir da abordagem etnogeográfica. En: *Revista de Geografia*, 36(2), pp. 106-118.
- Bennett, W. C. (1947). *The ethnogeographic board*. Baltimore, Estados Unidos de América: Lord Baltimore Press.
- Bensusan, N. (2006). *Conservação da Biodiversidade em Áreas Protegidas*. Rio de Janeiro, Brasil: Editora FGV.
- Blaser, M. (2018). Uma outra cosmopolítica é possível? En: *Revista de Antropologia da UFSCar*, 10(2), pp. 14-42.
- Blaut, J. M. (1979). "Some principles of ethnogeography". *Philosophy in Geography*. Dordrecht, Países Baixos: D. Reidel, pp. 1-7.
- Bookchin, M. (2010). *Ecologia social e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Brasil: Achiamé.
- Boogaart II, T. A. (2001). The power of place: from semiotics to ethnogeography. En: *GENESEO, Middle States Geographer*, 34, pp. 38-47.
- Brasil. (2007). *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*, Decreto 6040.
- Bursztyn, M.; Bursztyn, M. A. (2012). "Regulação, Políticas Públicas e Governança Ambiental". *Fundamentos de política e gestão ambiental: os caminhos do desenvolvimento sustentável*. Rio de Janeiro, Brasil: Garamond, pp. 139-178.
- Carneiro da Cunha, M.; Almeida, M. W. B. (2000). Indigenous People, Traditional People and Conservation in the Amazon. En: *Daedalus*. 129(2), pp. 315-338.
- Claval, P. (1992). Champ et perspectives de la géographie culturelle. En: *Géographies et Cultures*, 1, pp. 7-38.
- Claval, P. (1999). *A Geografia Cultural*. Florianópolis, Brasil: Editora da UFSC.
- Claval, P. (2001). Champ et perspectives de la géographie culturelle dix ans après. En: *Géographies et Cultures*, 40, pp. 5-28.
- Claval, P. (2003). A evolução recente da geografia cultural de língua francesa. En: *Geosul*, 18(35), pp. 7-25.
- Claval, P.; Singaravélou. (1995). *Ethnogéographies*. Paris, França: L'Harmattan.

- Descola, P. (1996). "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". *Nature and Society: Anthropological perspectives*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Descola, P. (2006). *As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo, Brasil: CosacNaify.
- Diegues, A. C. (1996). *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo, Brasil: HUCITEC.
- Diegues, A. C. (2000). "Etnoconservação da natureza: Enfoques alternativos". *Etnoconservação: Novos rumos para a conservação da Natureza*. São Paulo, Brasil: Annablume Editora, pp. 01-46.
- Diegues, A. C. (2005). "Sociobiodiversidade". *Encontros e Caminhos: formação de educadoras(es) ambientais e coletivos educadores*. Brasília, Brasil: MMA, Diretoria de Educação Ambiental, pp. 305-312.
- Diegues, A. C. (2019). Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. En: *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 50, pp. 116-126.
- Duncan, J. S. (2003 [1980]). "O supra-orgânico na geografia cultural americana". *Introdução à Geografia cultural*. Rio de Janeiro, Brasil: Bertrand, pp. 63-202.
- Echeverri, J. A. (2004). "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: diálogo intercultural?" *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague, Dinamarca: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Erickson, A. P.; Murphy, L. D. (2015). *História da teoria antropológica*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Esteves, B. (2023). *Admirável novo mundo: Uma história da ocupação humana nas Américas*. Brasil: Companhia das Letras.
- Faust, Franz X. (1989). *Etnogeografía y etnogeología de Coconuco y Sotará*. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 27, pp. 55-90.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Hoboken, Estados Unidos de América: Prentice Hall.
- German, L. A.; Hecht, S. B.; Ruivo, M. (2009). "A etnociência comparativa das Terras Pretas Amazônicas". *As Terras Pretas de Índio da Amazônia: Sua Caracterização e Uso Deste Conhecimento na Criação de Novas Áreas*. Manaus, Brasil: Embrapa Amazônia Ocidental, pp. 123-146.

- Gomes, P. C. C. (2007). Geografia e modernidade. Rio de Janeiro, Brasil: Bertrand.
- Haraway, D. J. (2009). “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte, Brasil: Autêntica Editora, pp. 35-118.
- Hoefle, S. W. (2007). Antropologia e Geografia: Convergências e Divergências históricas. En: *Espaço e Cultura*, UERJ, 22, pp. 4-31.
- Hoefle, S. W. (2012). “Epistemologia e teoria cultural”. *Geografia cultural: uma ontologia*. Rio de Janeiro, Brasil: EdUERJ, pp. 18-43.
- Howitt, R.; Suchet-Pearson, S. (2009). “Ontological Pluralism in Contested Cultural Landscapes”. *Handbook of Cultural Geography*. Sage, pp. 557-569.
- ICSU-UNESCO. International Council for Science. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. (2002). “Science, Traditional Knowledge and Sustainable Development”. Report from the ICSU Study Group on Science and Traditional Knowledge.
- Ingold, T. (2017). *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Kampf, N.; Woods, W. I.; Kern, D. C.; Cunha, T. J. (2009). “Classificação das Terras Pretas de Índios e outros solos antrópicos antigos”. *As Terras Pretas de Índio: Caracterização e manejo para formação de novas áreas*. Brasília, Brasil: Embrapa, pp. 48-54.
- Knight, C. G. (1971). *Ethnogeography and Change*. En: *Journal of Geography*, 70, pp. 47-51.
- Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Laburthe-Tolra, P.; Warnier, J. P. (1997). *Etnologia – Antropologia*. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes.
- Leff, E. (2009). *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*. Petrópolis: Brasil: Editora vozes.
- Leff, E. (2011). *Epistemologia Ambiental*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida: Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XX Editor.

- Leff, E. (2015). Ecologia Política: uma perspectiva latino-americana. En: Desenvolvimento e Meio Ambiente, 35, pp. 29-64.
- Levy, J.; Lussault, M. (2003). Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés. Paris, Francia: Belin.
- Lévi-Strauss, C. (2012 [1962]). O pensamento selvagem. Campinas, Brasil: Papirus.
- McDowel, L. (1995). A transformação da geografia cultural. In: Gregory, D.; Martin, R.; Smith, G. **Geografia Humana**: Sociedade, espaço e ciência social. Rio de Janeiro, Zahar, 1996, pp. 159-188.
- Moraes, A. C. R. (1981). Geografia: pequena história crítica. São Paulo, Brasil: HUCITEC.
- Peet, R.; Robbins, P.; Watts, M. J. (2011). "Global nature". Global Political Ecology. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge, pp. 1-47.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2011). "A invenção de novas geografias: a natureza e o homem em novos paradigmas". Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial. Rio de Janeiro, Brasil: Lamparina.
- Posey, D. (1986). "Etnobiologia: Teoria e Prática". Suma Etnológica Brasileira – Vol. 1: Etnobiologia. Petrópolis, Brasil: Vozes, pp. 15-26.
- Ratzel, F. (1898). Le Sol, la Société, l'État. L'Année Sociologique.
- Ribeiro, S. C. (2012). Etnogeomorfologia sertaneja: proposta metodológica para a classificação das paisagens da sub-bacia do rio Salgado/CE. Tesis doctoral. Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil, p. 282.
- Ribeiro, S. C. (2016). Etnogeomorfologia na Perspectiva da Gestão Ambiental e Aprendizagem na Educação Básica. En: Espaço Aberto, 6(1), pp. 175-190.
- Ribeiro, Z. L. (2021). Uma abordagem conceitual sobre a etnogeografia: definição, gênese e fundamento. En: Terra Livre, 2(57), pp. 39-60.
- Romero, H.; Opazo, D. (2019). El ayllu como territorio de vida en las comunidades Altoandinas y su relación con la configuración espacial de la minería en el Desierto y Salar de Atacama, Norte de Chile. En: AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política, 1(1), pp. 38-78.
- Sarkar, S. (2000). "Restaurando o mundo selvagem". Etnoconservação: Novos rumos para a conservação da Natureza. São Paulo, Brasil: Annablume Editora. São Paulo, pp. 47-66.

- Saraeva, A. M.; Sukhanov, L. V. (2017). Methods of Simulation on the Map of Ethnogeographical Knowledge. En: Proceedings of the International conference “InterCarto. InterGIS”, 23(3), pp. 283-293.
- Sauer, C. (1998 [1925]). “A morfologia da paisagem”. Paisagem, Tempo e Cultura. Rio de Janeiro, Brasil: EDUERJ, pp. 183-217.
- Sauer, C. (2003 [1931]). “Geografia Cultural”. Introdução à Geografia cultural. Rio de Janeiro, Brasil: Bertrand, pp. 19-26.
- Sauer, C. (1986). “As plantas cultivadas na América do Sul Tropical”. Suma etnológica brasileira. Vol. 1: Etnobiologia, pp. 58-90.
- Shimkin, D. B. (1947). Wind River Shoshone Ethnogeography. En: Anthropological Records, 5(4), pp. 246-288.
- Soulé, M. E. (1985). What is Conservation Biology: A new synthetic discipline addresses the dynamics and problems of perturbed species, communities and ecosystems. En: BioScience, 35(11), pp. 727-734.
- Staszak, J. F. (1996). Ethnogéographie et savoirs géographiques: quelques problèmes méthodologiques et épistémologiques. En: Bulletin de l'Association de géographes français, 73, pp. 39-54.
- Stengers, I. (2017). “Reativar o animismo”. Caderno de Leituras, 62. Belo Horizonte, Brasil: Chão da Feira.
- Tarnas, R. (2001). A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro, Brasil: Bertrand.
- Toledo, V. M.; Barrera-Bassols, N. (2009). A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. En: Desenvolvimento e Meio Ambiente, 20, p. 31-45.
- Villas Boas, G. H. (2017). Etnogeomorfologia da APA Macaé de Cima: um objetivo e dois saberes. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Geociências, Departamento de Geografia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 194 f.
- Villas Boas, G. H. (2024). Etnogeomorfologia. En: Revista da ANPEGE, 20(43).
- Villas Boas, G. H.; Mattos, C. P. (2021). A(s) natureza(s) da APA Macaé de Cima (Rio de Janeiro - Brasil): percepções, dilemas e conflitos. En: Sociedade & Natureza, 33. e56556.

- Villas Boas, G. H.; Vieira, T. W. M.; Urzua, V. A. N. (2025). “Nossa luta não é [somente] por terra, é por território”: uma proposta sobre as áreas protegidas a partir da ecologia política. En: *Desenvolvimento e Meio Ambiente* (UFPR), v. 66; pp. 266-286.
- Whatmore, S. (2002). *Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces*. Londres, Inglaterra: Sage.

